MIECZYSŁAW GOGACZ

CZY WEDŁUG HENRYKA Z GANDAWY JEST MOŻLIWE POZNANIE CZYSTEJ PRAWDY BEZ POMOCY OŚWIECENIA

W pięciu pierwszych artykułach swojej *Summae quaestionum ordinariarum* [1] Henryk rozważa zagadnienie poznania ludzkiego. Zagadnienie to nie byłoby ciekawe, gdyby nie fakt, że Henryk ujmuje je od strony problemu samodzielności poznania. Problem ten, stanowiący dla całości zagadnienia akcent główny, Henryk wyraża w pytaniu: *utrum contingat hominem aliquid scire sine divina illustratione* [2]. Czy więc człowiek w ogóle poznaje bez pomocy oświecenia.

Rozpatrując zagadnienie Henryk przy okazji omawia także problem bardziej szczegółowy, mianowicie czy człowiek bez pomocy oświecenia poznaje czystą prawdę. Problem ten jest uwikłany i bardzo niejasny w całości rozważań. Ten właśnie problem zostanie wydobyty z przemyśleń Henryka i zrekonstruowany, by stanowić poza tym głos w dyskusji na temat przekonania, wyrażonego w literaturze dotyczącej Henryka, że według Henryka człowiek bez pomocy oświecenia nie poznaje czystej prawdy [3]. Temat niniejszego studium został właśnie wyznaczony przez wyniki lektury tekstów Henryka i wyniki lektury opracowań.

---

[1] *Summae quaestionum ordinariarum theologii recepto praesonio solennis Henrici a Gandavo, cum duplici repertorio, tomos prior*, przedruk wydania z r. 1520, wydał E. M. Buytaert, New York 1953, Franciscan Institute Publications (Według tego wydania nie zmieniając pisowni cytuje się teksty Henryka. Cytaty znaczone są skrótem, np. A 1 q 1 resp, flvB, Al odnosi do artykułu pierwszego, ql do kwestii pierwszej, resp — responsio; nvB należy odczytać jako folio pierwsze, verso, odcinek B).

[2] Alql, fl.

[3] Por. odn. 29.

W swoich tekstach zaraz na początku rozważań Henryk ustala dwie grupy pryncypiów: pryncypia poznawane naturalnymi władzami poznawczymi i pryncypia poznawane przy pomocy oświecenia. Dodaje zaraz, i to jest niezmiernie ważne, że pryncypia poznawane przy pomocy oświecenia poznaje się podobnie, jak te, które są *per se et simpliciter credibilia.*

Nunc autem procul dubio verum est quod in aliquibus cognoscibilibus primum illorum non potest cognosci aut sciri ex puris naturalibus sed solum ex speciali illustratione divina: ut in illis quae per se et simpliciter sunt credibilia [4].

Henryk więc wyraźnie w innym porządku umieszcza grupę pryncypiów, poznawanych bez pomocy oświecenia i w innym porządku umieszcza grupę pryncypiów poznawanych przy pomocy oświecenia, podobnie poznawanych, jak te, które są *per se credibilia.* I tylko te poznaje się przy pomocy oświecenia. Henryk bowiem dorzuca uwagę, że ,,niektórzy ten sposób poznania chcieliby rozciągnąć na całe poznanie" [5]. Henryk dyskwalifikuje wypowiedź tego typu. Właśnie inaczej poznaje się pryncypia z porządku poznania bez oświecenia, i inaczej poznaje się pryncypia z porządku poznania przy pomocy oświecenia. Argumentem może tu być nawet i to stwierdzenie, że ,,czynności są zawsze proporcjonalne do natury działającego" [6]. Henryk argumentuje dalej, że człowiek poznaje samodzielnie, ponieważ poznawanie jest jego najbardziej właściwą czynnością. Gdyby nie poznawał samodzielnie, nie wykonywałby właściwej sobie czynności, co jest nonsensem. Skoro Bóg umieścił duszę ludzką wśród bytów naturalnych, dał jej też naturalne władze poznawcze, zdolne do samodzielnego poznania. Inaczej bowiem Bóg czyniłby coś niecelowego, co także jest non-

---

[4] A1q2 resp, f4B.

[5] *Quidam autem hunc modum sciendi volunt extendere ad omne scibile: dicendo quod nullum verum contingit sciri ab homine ex puris naturalibus, sine speciali illustratione divina.* A1q2 resp, f4B.

[6] *Non possit ex puris naturalibus in eminentem operationem naturam suam excedentem, quin possit in aliquam operationem naturae suae convenientem et proportionalem.* A1q2 resp, f4vB.

sensem [7]. Człowiek więc poznaje samodzielnie bez pomocy oświecenia w porządku bytów, które nie są *credibilia*.

Można więc stwierdzić, że Henryk wyraźnie rozróżnia porządek filozoficzny i porządek teologiczny. Rozróżnia także grupę bytów naturalnych i grupę bytów z porządku pozanaturalnego. W odniesieniu do porządku bytów naturalnych rozróżnia poznanie siłami naturalnymi i poznanie przy pomocy oświecenia. Czy jednak rzeczywiście w porządku naturalnym poznaje się przy pomocy oświecenia, skoro to jest oświecenie podobne do oświecenia z porządku bytów, które są *credibilia*. Rozpatrzymy dokładnie teksty.

Z powyższymi rozróżnieniami wiąże się dalsze rozróżnienie Henryka, mianowicie rozróżnienie prawdy o rzeczy i prawdy samej w sobie. Aby zrozumieć, czym dla Henryka jest prawda sama w sobie, należy dobrze rozważyć prawdę o rzeczy.

Intelekt, korzystając z pomocy zmysłów, poznaje w swym „pierwszym ujęciu" rzecz, jako prawdziwą, jako więc bytującą i będącą czymś. W swym drugim ujęciu, czyli w akcie, „łączenia i rozdzielania" intelekt poznaje prawdę o rzeczy [8]. Prawda o rzeczy jest pojęciem ujmującym w rzeczy jej podobieństwo do wzoru,

---

[7] *Multum enim est inconveniens ut deus animam humanam fecerit inter res naturales, et sibi non praeparaverit instrumenta naturalia quibus poterit in operationem aliquam naturalem sibi debitam, cum illa praeparaverit aliis rebus inferioribus. Multo enim minus deus quam natura aliquid operatur frustra, aut deficit alicui rei in sibi necessariis. Operatio autem animae humanae propria naturalis non est alia quam scire aut cognoscere, absolute ergo concedere oportet quod homo per suam animam absque omni speciali divina illustratione potest aliqua scire et cognoscere et hoc ex puris naturalibus.* A1q2 resp. f4vB.

[8] *Cognitione igitur intellectiva de re creata potest haberi duplex cognitio. Una qua praecise scit sive cognoscit simplici intelligentia id quod res est. Alia qua scit et cognoscit intelligentia componente et dividente veritas ipsius rei. In prima cognitione intellectus noster omnino sequit sensum (...) Et ideo talis intellectus (...) bene potest esse verus concipiendo sive cognoscendo rem sicuti est, quemadmodum et sensus quem sequit licet non concipiat ut intelligat ipsam veritatem rei certo iuditio percipiendo de ipsa quid sit, ut quid sit verus homo vel verus color.* A1q2 resp, f4vC.

według którego jest ukształtowana[9]. Intelekt więc poprzez pojęcie prawdy widzi i rzecz i jej podobieństwo do wzoru. Na podstawie tego podobieństwa wnioskuje o istnieniu idei wzorczej.

Henryk wyróżnia dwa rodzaje wzorów: wzór, którym jest pojęcie i wzór, którym jest właśnie idea wzorcza[10]. Prawda o rzeczy, poznawana przy pomocy pojęcia prawdy, znajdującego się w intelekcie, jest zmienna, ponieważ zmienna jest także poznająca tę prawdę dusza[11]. I zmienna jest z natury swej sama rzecz, na podstawie której intelekt urobił sobie pojęcie prawdy. Stąd więc ani dusza ani rzecz nie mogą spowodować niezmienności, a tym samym bezbłędności prawdy. Ponieważ jednak prawda o rzeczy jest bezbłędna, istnieje racja tej bezbłędności, którą jest właśnie idea wzorcza w umyśle Boga[12].

Istnienie więc idei wzorczej jest pewne i udowodnione. Dowód polega na wykazaniu koniecznego związku między rzeczywistą bezbłędnością rzeczy, a racją tej bezbłędności. Tą racją, skoro nie jest rzecz i dusza, jest coś poza rzeczą i poza duszą, właśnie idea wzorcza.

Rzecz powoduje to, że dusza tę rzecz poznaje, że wykrywa

---

[9] *Intantum enim vera est quaecunque res, inquantum in re continet quod exemplar eius repraesentat.* A1q2 resp, F5D. *Veritas rei non potest cognosci nisi ex cognitione conformitatis rei cognitae ad suum exemplar.* A1q2 resp, f5E.

[10] *Duplex exemplar: quoddam factum atque elaboratum: quoddam perpetuum atque immutabile. Primum exemplar rei est species eius universalis apud animam existens (...), secundum exemplar est ars divina continens omnium rerum ideales rationes ad quod Plato dicit: deum mundum instituisse: sicut artifex ad exemplar artis in mente sua facit domum.* A1q2 resp, f5E.

[11] *Omne exemplar quod (anima humana... mutabilis) recipit a rebus naturalibus (...) necessario aequalis vel maioris mutabilitatis est cum ipsa.* A1q2 resp, f5vE.

[12] *Immutabilem veritatem per quam anima habet certam scientiam esse super animam.* A1q2. resp, f5vE. *Quantum ex parte dei (...) exemplar aeternum lucens in eius intelligentia.* A1q3 resp, f10vG.

w rzeczy jej podobieństwo do wzoru. Że jednak dusza w ogóle to podobieństwo dostrzeże, powoduje to idea wzorcza [13].

I tu sprawa bardzo ciekawa. Według Henryka idea wzorcza oddziaływa na duszę nie w porządku poznania, jako czynności poznawczej, ani też nie w porządku wyników poznania, lecz oddziaływa na duszę w porządku fizycznym. Idea wzorcza powoduje w duszy jej zdolność poznawczą, jak gdyby tworzy jej władze poznawcze. O takim stanowisku Henryka świadczy tekst: *exemplar aeternum: quod erat causa rei et quod etiam non agit ad generandum notitiam et scientiam* [14].

Interpretację tego tekstu wyznacza inny tekst Henryka, w którym Henryk określa wpływ inteligencji pierwszych na poznanie ludzkie. Henryk porównuje ten wpływ do wpływu pierwszego motoru. Jest to właśnie wpływ tego rodzaju, że rzecz zostaje wprawiona w ruch, jako rzecz. Wykonywana więc przez nią czynność pozostaje jej czynnością [15].

Z poznaniem prawdy o rzeczy wiąże się więc poznanie rzeczy prawdziwej i poznanie idei wzorczej. Wiąże się tym samym sprawa podmiotu idei, w którym idea bytuje, skoro nie istnieje jako osobny byt w znaczeniu platońskim. Z poznaniem prawdy o rzeczy wiąże się stąd poznanie Boga, owego właśnie podmiotu idei. Bóg w tym wypadku jest przedmiotem, poznanym przy okazji rozumowania, wykrywającego ideę wzorczą [16], jako konieczną rację

---

[13] *Necesse est igitur quod illa veritas increata in conceptu nostro se imprimat: et ad characterem suum conceptum nostrum transformet: et sic mentem nostram expressa veritate de re informet similitudine illa quam res ipsa habet apud primam veritatem.* A1q2 resp, f7L. *Eadem idea veritatis qua habet res suam veritatem in re, habeat de ea veritatem ipsa anima.* A1q3 resp, f10G.

[14] A1q4 opinio media, f12vE.

[15] *Dico autem ex puris naturalibus non excludendo generalem influentiam primi intelligentis, quod est primum agens in omni actione intellectualis et cognitiva. Sicut primum agens in omni actione intellectuali et cognitiva. Sicut primum movens movet in omni motu cuiuslibet rei naturalis, nec impedit illa influentia generalis adiuvans ad cognoscendum, quin cognitio illa dicatur fieri ex puris naturalibus.* A1q2 resp, f4vB.

[16] *Exemplar aeternum lucens in eius (dei) intelligentia.* A1q3 resp, f10vG.

bezbłędności prawdy. Wszystko to razem jest *proprie scire* człowieka[17].

Po tych ustaleniach można już wrócić do problemu czystej prawdy. Podaję najpierw teksty.

Dicendo quod nulla certa et infallibilis notitia veritatis syncerae a quocumque potest haberi nisi aspiciendo ad exemplar lucis et veritatis increatae[18];

ad cognitionem divini exemplaris homo non potest attingere sine speciali illustratione[19];

quicumque videt verum hoc et verum illud videt verum simpliciter in universali quod deus est[20];

posuerunt philosophi perfectam haberi cognitionem dei... ad talem autem cognitionem divini exemplaris homo non potest attingere ex puris naturalibus sine speciali illustratione[21].

Uderzają w tych tekstach utożsamienia i jak gdyby sprzeczności. Henryk bowiem stwierdza, że czystą prawdę poznaje się dzięki idei wzorczej prawdy, że tę ideę wzorczą prawdy człowiek poznaje tylko przy pomocy oświecenia, że prawda, a więc także idea wzorcza prawdy, wskazuje na Boga, i że idea wzorcza jest właśnie tym samym, co Bóg. Poznanie więc idei wzorczej i poznanie Boga jest tym samym: *posuerunt philosophi perfectam haberi cognitionem dei... ad talem autem cognitionem divini exemplaris...*

Henryk z jednej strony utożsamia ideę wzorczą prawdy z Bogiem i domaga się w poznaniu tej prawdy pomocy oświecenia, z drugiej strony wykazuje, że człowiek jest zdolny do samodzielnego poznania i że właśnie poznaje samodzielnie prawdę aż do idei wzorczej prawdy włącznie. Nazywa to poza tym *proprie scire* człowieka. Nie należy tego pomijać. I nie należy pomijać stwier-

---

[17] *De isto igitur modo sciendi et cognoscendi aliquid per intellectum quo scitur veritas rei, quod est proprie scire.* A1q2 resp, f5D.

[18] A1q2 resp, f6vK.

[19] A1q2 resp, f6vJ.

[20] A1q2 ad5, f8R.

[21] A1q2 resp, f6vJ.

dzenia Henryka, że poznanie czystej prawdy jest podobne do poznania przez oświecenie tych rzeczy, które są *per se credibilia* [22].

Wyjściem z tych trudności jest nawiązanie do stwierdzonego u Henryka rozróżnienia dwu porządków: filozoficznego i teologicznego. W związku z tym inaczej należy rozumieć czystą prawdę w jednym i drugim porządku. I inne też jest pojęcie Boga w każdym z tych porządków.

Pojęcie Boga w zakresie *proprie scire* człowieka oznacza Boga, jako podmiot wykrytych idei wzorczych, które są bezpośrednią racją bezbłędności prawdy rzeczy.

Pojęcie Boga w porządku teologicznym oznacza samą istotę Boga. I najpierw tekst:

ad cognitionem divini exemplaris homo non potest attingere sine speciali illustratione...; Tua essentia et species... est id quod est...; haec verissime potest dicere ego sum qui sum. Haec tanta et talis est ut de eius visione nihil in hac vita sibi usurpare mens humana audeat: quod solis electis tuis... in subsequenti remuneratione refferuas... et quod in hac vita videri non potest verum est nisi per donum gratiae specialis: qua homo per raptum a sensibus abstrahitur: quod Moyses et Paulus deum viderunt in hac vita per essentiam... ad ipsius divinae naturae exemplar videndum non potest attingere homo ex puris naturalibus sine speciali divina illustratione [23].

Doświadczenie Mojżesza i Pawła nie jest oczywiście poznaniem filozoficznym. Tak rozumianego Boga, *divinae naturae exemplar*, wziętego od strony istoty samej w sobie, człowiek poznaje właśnie przy pomocy oświecenia. O tym, że *synceram veritatem* można w tym wypadku rozumieć jako Boga w jego istocie, świadczy tekst, w którym Henryk stwierdza, że *homo synceram veritatem de nulla re habere potest ex puris naturalibus eius notitiam acquirendo: sed solum illustratione luminis divini... sed libera voluntate*

---

[22] Por. odn. 5. Oprócz tego tekst: *in talibus simpliciter et absolute concedendum est quod non contingit hominem scire aliquid ex puris naturalibus: sed solum ex speciali illustratione divina.* A1q2 resp, f4B.

[23] A1q2 resp, f6vJ.

quibus vult seipsum offert [24]. To ostatnie właśnie zdanie: *quibus vult seipsum offert* jest identyczne ze zdaniem: *quod solis electis tuis... referuas.* Przy omówieniu poznania *per raptum* Henryk posługuje się zdaniem, które jest identyczne co do treści z innym zdaniem, z tym właśnie, które określa sposób poznania w ogóle czystej prawdy. Sprawę więc oświecenia Henryk bardzo wiąże z poznaniem samej istoty Boga. Poznanie to oczywiście nie należy do *proprie scire* człowieka.

Henryk posługuje się przykładem Mojżesza i Pawła w innym jeszcze miejscu, mianowicie przy omawianiu poznania *quidditatis dei* w art. 24, w kwestii 2. Tym samym więc przykładem wyjaśnia poznanie *divini exemplaris* i *quidditatis dei.* Ta zbieżność może wskazywać na to, że Henryk rezerwuje oświecenie dla poznania samej istoty Boga, *divini exemplaris* w znaczeniu *quidditatis dei.* Henryk doda, że istota Boga daje się poznać człowiekowi *sua voluntate* [25]. Ten tekst więc wiąże znowu aż trzy sprawy: *divinum exemplar, syncera veritas, quidditas dei.* Przy poznaniu istoty Boga, jako boskiego wzoru, konieczne jest oświecenie. Nie jest oczywiście konieczne przy poznaniu rzeczy, prawdy o rzeczy, idei wzorczej prawdy i jej podmiotu, w którym bytuje, a którym jest Bóg.

Należy stwierdzić, że Henryk przez prawdę czystą rozumie w jednym wypadku Boga, jako podmiot wykrytych idei wzorczych prawdy, w drugim wypadku samą istotę Boga. Oświecenie rezerwuje do poznania prawdy w tym właśnie drugim rozumieniu.

Ponieważ wpływ idei wzorczej na duszę poznającą dotyczy tylko porządku fizycznego czynności poznawczych, *syncera veritas de quacumque re* i związane z nią oświecenie nie znaczy dosłownie czystej prawdy każdej rzeczy, jak by to rozumiał Duns Szkot [26],

---

[24] A1q2 resp, f8M.

[25] *In raptu autem ex gratia privilegiata bene potest videri et in vita ista: sicut viderunt eum Paulus et Moyses.* A24q2 resp, F128J. *Quidditas autem divina nulla necessitate: sed sua mera voluntate visibilis est creaturae.* A24q1 resp, f137B.

[26] *Quaero quid intelligit per veritatem certam et sinceram? Aut veritatem infallibilem (...) ex puris naturalibus (...) aut (...) et „verum" ut est pas-*

lecz znaczy prawdę czystą trochę w przenośnym znaczeniu, tak jak przenośne jest określenie, że poznaje się w świetle idei wzorczej. Przenośne z tego względu, że idea wzorcza nie wpływa na wyniki poznania, ani nawet na czynność poznawania jako czynność poznawczą, lecz tylko na fizyczną stronę czynności poznawczej.

W związku z ostatnią sprawą należy zauważyć, że Henryk *expressis verbis* wiąże oświecenie z istotą Boga. Stwierdza to w tekście:

lux ista quando illuminat mentem directo aspectu, tunc illuminat ad videndum tanquam obiectum ipsam divinam essentiam [27].

Łącząc z tym tekstem inne teksty, wyjaśniające, że zawsze przedmiot poznania powoduje poznanie, że widzi się rzeczy oświetlone, a nie oświetlające słońce [28], można dojść właśnie do następującego twierdzenia: oświecenie nie jest bezpośrednim wspomaganiem władzy poznawczej, lecz jest sposobem wyjątkowego pojawienia się przedmiotu poznania. U Henryka dotyczy to specjalnie istoty Boga. Bóg jawi się władzom poznawczym w taki sposób, że władze poznawcze Boga poznają. Tak rozumiane oświecenie nigdy zresztą nie zagraża samodzielności poznania. I tak rozumiane oświecenie można przyjąć nawet w porządku poznania siłami naturalnymi.

Henryk więc rozróżnia porządek pryncypiów, poznawanych bez pomocy oświecenia i porządek pryncypiów, poznawanych przy

---

sio (...) entis (...) et si „verum“, igitur et „veritas“ per abstractionem (...) aut intelligit per veritatem conformitatem ad exemplar, n 258, s. 156—157. *Ex (...) cognitione (...) terminorum potest intellectus perfectissime intelligere principium, et ex principio conclusionem: et hoc compleri videtur notitia intellectualis ita quod non videtur cognitio veritatis necessaria ultra veritates praedictas,* n 259, s. 157. *Doctoris subtilis et mariani Joannis Duns Scoti, Ordinatio, liber primus, distinctio tertia, Opera omnia* studio et cura commissionis scotisticae, Civitas Vaticana 1954 (I d3 p1 q4, s. 258, 259).

27 A1q3 resp, f9vE.

28 *Lux illustrat ad videndum aliud a se.* A1q3 resp, f9B. *Lux abliquata a sole in medio illuminat ad videndum alia a sole non ipsam solem.* A1q3 resp, f79vF.

pomocy oświecenia. Bez pomocy oświecenia człowiek poznaje prawdę rzeczy, idee wzorcze i Boga, jako podmiot wykrytych idei wzorczych. Przy pomocy oświecenia człowiek poznaje jedynie tylko samą istotę Boga. Poznanie to zresztą nie należy już do *proprie scire* człowieka. A sama *illustratio* jest sposobem pojawienia się przedmiotu poznania, a nie wspomaganiem władz poznawczych w wynikach poznania, czy nawet w samej czynności poznawania.

W literaturze, dotyczącej Henryka, podane więc są interpretacje, które atakują tezy niniejszego studium. Wydaje się jednak mimo wszystko, że zarzut sceptycyzmu nie jest chyba słuszny w odniesieniu do Henryka. Zarzut połączenia intelektu czynnego z *Dieu illuminateur* raczej także nie dotyczy Henryka. Nie jest też słuszne twierdzenie, że oświecenie według Henryka polega na powodowaniu wyników poznania [29].

Argumentem dodatkowym za słusznością wniosków tego studium może być stwierdzenie, że Duns Szkot odczytał u Henryka możliwość poznania czystej prawdy bez pomocy oświecenia. I tej możliwości dowodził. Poza tym oświecenie odniósł do porządku wiary. Inną tylko miał koncepcję prawdy, ponieważ nie wiązał

---

[29] *Henry maintains that absolutely pure truth cannot be known by man without a divine illumination.* E. Gilson, *History of christian philosophy in the middle ages*, New York 1955, s. 448. *Identifiant (...) le Dieu illuminateur d'Augustin à l'Intelligence agente d'Avicenne* (...). E. Gilson, *La philosophie au moyen âges des origines patristiques à la fin du XIVe siècle*, Paris 1952, s. 431. *Wie (...) Roger Bacon (...) kennt auch der Genter Philosoph einen intellectus agens, der mit Gott selbst identifiziert wird.* Cytuję za Überwegiem streszczenie poglądów, które M. de Wulf wypowiedział w *Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas*, s. 181; u F. Überwega — B. G Geyera, *Die patristische und scholastische Philosophie, Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin 1928, t. II, s. 501. *Bacon admet l'intellect agent et il l'identifie avec Dieu.* M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain-Paris, 1936, t. II, s. 276. *L'illumination consiste en ce que Dieu modèle les concepts que nous avons des choses d'après les Idées qu'il possède d'elles.* J. Paulus, *Henri de Gand et l'argument ontologique*, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge", X—XI (1935—1936) 291.

bezbłędności z ideą wzorczą, jako racją, lecz z intelektem i ponieważ prawda miała według niego początek tylko w intelekcie, odczytującym znaczenie terminów[30].

LA CONNAISSANCE DE LA VERITE PURE SELON HENRI DE GAND

Selon Henri de Gand l'intellect humain, après avoir connu un être dans une première saisie par les sens, saisit immédiatement, dans un deuxième acte de connaissance, la vérité de la chose. La vérité de la chose consiste à trouver dans la chose sa ressemblance avec l'idée exemplaire. En contemplant donc la notion de vérité, l'intellect voit, à travers cette notion, et la chose et l'idée exemplaire, et en même temps Dieu, étant donné que les idées exemplaires existent dans l'esprit divin. La question est de savoir si les idées exemplaires existent. Henri de Gand répond affirmativement, car nous constatons l'infaillibilité de la vérité. Cette infaillibilité ne peut être assurée ni par la chose changeante ni par l'âme, changeante elle aussi. La raison de l'infaillibilité de la vérité existe donc en dehors de la chose et en dehors de l'âme: elle est précisément l'idée exemplaire.

Toute cette étape du raisonnement d'Henri fait partie du „proprie scire" de l'homme. Elle embrasse la connaissance de la vérité infaillible et même celle de Dieu qui est vérité pure.

En tant que sujet des idées exemplaires, Dieu est une sorte de vérité pure qui diffère de l'essence de Dieu elle-même?. Ce n'est donc que la vérité pure synonyme de l'essence de Dieu qui échappe à l'emprise des forces naturelles de l'homme; il faut que celui-ci ait recours à l',,illuminatio".

Telle est l'interprétation de la pensée d'Henri, vue à travers ses textes, que présente cette dissertation. En conséquence l'auteur se met en opposition avec presque tous les historiens de ce philosophe qui l'ont interprété d'une façon sensiblement différente. Il s'agit évidemment toujours du problème de l'indépendance de l'intellect humain dans la connaissance de la vérité pure.

---

[30] *Specialis illustratio magis requiritur in credendis, cognitis necessariis.* I d3 p1 q4, n. 272, s. 166. *Ex cognitione terminorum potest intellectus intelligere principium, et ex principio conclusionem, et in hoc complari videtur notitia intellectualis, ita quod non videtur cognitio veritatis necessaria ultra veritates praedictas.* I d3 p1 q4, n. 259, s. 157.